الجمال في فلسفة أبي حامد الغزالي

Beauty in the philosophy of Abu Hamed Al-Ghazali

د .خالد عبد الوهاب*

جامعة أم البواقي – الجزائر

abdelwahab_khaled@yahoo.fr

تاريخ الارسال2021-05-20	تاريخ التقييم2021-06-05	تاريخ القبول2021-06-30

الملخص : تعد فلسفة أبو حامد الغزالي ثورة على فكر عصره، من خلال نقده لبعض فلاسفة الإسلام من أمثال الفارابي حول بعض أفكاره الجمالية، وكذا نقده لبعض التجارب الصوفية في معالجة قضايا الجمال . ولذا جاء فكره الجمالي كموقف الفقيه من قضايا عقائدية، تحدد ما هو مباح، وما هو محضور من الممارسات الفنية الجميلة . وما يوضح ذلك كتابه (إحياء علوم الدين) ، حيث أشار إلى الجمال في صورتين، أولاهما الجمال الحسي والذي عرضه في (باب آداب السماع والوجد)،وثانيهما الجمال المعنوي، والذي ناقشه في (باب المحبة والشوق والأنس والرضا)، ولذلك يعالج هذا البحث أولا الجمال الحسي، وثانيا الجمال المعنوي ، ثم توضيح ربط الغزالي للجمال بالأخلاق في خلاصة البحث .

كلمات مفتاحية : أبو حامد الغزالي ، الجمال ، الجمال الحسي ، الجمال المعنوي ، الأخلاق

Abstract: Abu Hamed Al-Ghazali'sphilosophyisconsidered as a revolution in the thought of his time, throughhiscriticism of somephilosophers of Islam, such as Al-Farabi, about some of hisaestheticideas, as well as hiscriticism of somemysticalexperiences in dealingwith issues of beauty. Therefore, hisaestheticthought came as the position of the juristregarding doctrinal issues thatdefinewhatis permissible, and whatispresentedfrombeautifulartistic practices. And whatisclear in his book (The Revival of the Religious Sciences) wherehereferred to beauty in twoforms, the first of whichissensual beauty, whichhepresented in (the chapter on the etiquette of hearing and affection), and

the second of themisthe moral beauty, whichhediscussed in the (chapter of love, longing, mankind and contentment) and thereforethisresearch deals first Sensual beauty, and secondly, moral beauty, thenclarify Al-Ghazali'slink to beauty and morality.

Key words: Abu Hamed Al-Ghazali ; beauty ;sensual beauty ; moral beauty ;ethics

*المؤلف المراسل:

1.مقدمة:إن المتأمل في فلسفة الفكر الإسلامي في عصر تشعبت فيه الفرق الإسلامية وتباينت فيه الطرق والمناهج الكلامية حول مختلف القضايا الفلسفية والعقائدية، يلاحظ مدى تأثير الفكر الدخيل من جراء تقليده أو رفضه، والذي آل ببعض ممارسيه إلى الإباحية أو التعصب في الرأي، كما يدرك أن طبيعة التصور الإسلامي لمختلف القضايا الفلسفية، ترفض الإباحية والتشدد .

لكن هل تجسد هذا الرفض لتلك الطرق والمناهج الكلامية آنذاك كفكر أو فلسفة حول قضايا الفلسفة العامة، وفلسفة الجمال خاصة؟

ليس أدل من شاهد جسد هذا الرفض كفلسفة في ذلك العصر كحجة الإسلام أبو حامد الغزالي(1059-1111م)، والذي يعد فكره كرد فعل، أو ثورة على فكر عصره، سواء الدخيل منه بفعل التقليد لفلسفات شرقية أو غربية خاصة منها اليونانية، من خلال نقده لبعض فلاسفة الإسلام أمثال الفارابي حول بعض أفكاره الجمالية، وكذا نقده لبعض التجارب والطرق الصوفية في معالجة قضايا الجمال،حيث أنكر منذ البداية قيمة العقل في المعرفة خاصة منها الدينية، لكنه فيما بعد ناصر الدين بالعقل من خلال إستعارة البراهين والحجج الفلسفية التي استمدها من أصول الفكر الإسلامي (القرآن والسنة) لكنه لم يقصد أن يوجد مذهبا دينيا ولا تصورا جديدا لقضايا الفلسفة العامة، بل كان يرى الإسلام هو المذهب الصحيح، والنظام الوحيد لفكر وحياة المسلم.

وكان هدفه الأول هو الدفاع عن الإسلام في وجه الفرق الكلامية خاصة منها المتشددة أو المتعصبة للدين أو الإباحية المقلدة للفلسفة الدخيلة، وذلك لحماية العامة من

المسلمين، وتمسكهم بأوامر وتعاليم الدين الإسلامي، ولذلك يرى أن الحق هو في رجوع الإنسان في كل شيء إلى أصول الدين، إلى القران والسنة وأعمال السلف الصالح. لكن رفضه للفلسفة والفلاسفة في بداية فكره الفلسفي لم يمنعه من أن يقر لهم بوثاقة البرهان وصحة الآراء في فنون العلم والفلسفة إلا في الإلهيات، خاصة في محاولة الفلاسفة الاعتماد على البراهين المنطقية الصورية والتي لا توصل إلى عين المقصود بل إلى نوعه فقط.

إن عداء الغزالي للفلسفة، ورفضه للبراهين المنطقية الصورية، كان في مرحلة الشك من منحى تفكيره الفلسفي، ثم بعد هذه المرحلة عاد ليناصر الدين بالفلسفة أو النقل بالعقل، ثم الاعتماد على المنطق الصوري بتوظيفه للقياس الصوري كما سيلي عرضه في تبيان حدود السماع المباح.

إن إشارتنا إلى فلسفة الغزالي في هذا البحث، إنما نعني بها أسلوبه في معالجة القضايا العقلية من وجهة نظر الدين. ولما كان الجمال من القضايا العقلية، فما هو أسلوب الغزالي في معالجته إياه من وجهة نظر الدين الإسلامي؟

إن محاولة الغزالي الفكرية في مجال فلسفة الجمال، شبيهة بمحاولات السلف الصالح في عهد الرسول – صلى الله عليه و سلم – في بداية نشر الدعوة الإسلامية وذلك بإحداث قطيعة بين الممارسات الجمالية الوثنية المناقضة لأصول الدين، وفكر سلوك المسلم. فكذلك الشأن بالنسبة للغزالي، حين حاول إحداث هذه القطيعة بين الأفكار الجمالية وممارستها الفنية السائدة في عصره والتصور الإسلامي الصحيح للجمال كأفكار أو ممارسة فنية.

ولذا جاء فكره الجمالي كموقف الفقيه من قضايا عقائدية، أي أنه جاء على شكل أحكام فقهية، تحدد ما هو مباح، وما هو محضور من الممارسات الفنية، وما يوضح لنا موقفه من هذه الأخيرة كتابه (إحياء علوم الدين) ، وهذا هو المصدر الذي يعرض فيه أفكاره الجمالية من جملة مصادره، ولأجل ذلك ركزنا عليه مقارنة مع باقي المصادر، حيث أشار إلى الجمال في صورتين، أولاهما الجمال الحسي والذي عرضه في (باب آداب السماع والوجد)، وثانيهما الجمال المعنوي، والذي ناقشه في (باب المحبة والشوق والأنس والرضا)، ولذلك قسمنا هذا البحث إلى عنصرين، نتناول في الأول الجمال الحسي، وفي الثاني الجمال المعنوي.

2.الجمال الحسي

ڨي هذا المبحث يعرض الغزالي الصورة الأولى من الجمال و المتمثلة في الجمال الحسي، من خلال الإشارة إلى السماع و علاقته بالجمال، حيث يشير إلى إختلاف العلماء في إباحته وتحريمه، ثم يرد عليهم بتبيان مجال إباحته وتحريمه، مستدلا بطريقتي النص والقياس، ثم يوضح آداب السماع وأثره في القلب والجوارح.

ذلك ما يجعلنا نعتبر أن الفكر الجمالي عند الغزالي يتحدد كأفكار جمالية من خلال عرضه لمصدر المباح والمحرم من السماع بطريقتي الاستشهاد بالنصوص النقلية، أو بالقياس. وكممارسة فنية من خلال أثار السماع وآدابه، ولمعرفة أسلوبه الذي يحدد موقفه من الممارسات الفنية السائدة في عصره، حيث يبين حدودها التي يبيحها الإسلام، من خلال رفضه للمبالغين في الإباحة والمتشددين لحد التحريم، ينبغي أولا أن نحدد مفهومه للسماع، والمقصود من السماع هنا ليس هو ما تنقله حاسة السمع من أصوات وأنغام وكلمات، وإنما يقصد به الغزالي السماع الصوفي، وهو الذي يعكس تجربته الصوفية، ثم الطرق التي يستدل بها لتوضيح حدود التصور الإسلامي للسماع وآثاره وآدابه.

يستهل الغزالي موقفه الجمالي بتحديد المقصود من السماع، حيث يقول:"أعلم أن السماع هو أول الأمر ويثمر السماع حالة في القلب تسمى الوجد، ويثمر تحريك الأطراف إما بحركة غير موزونة فتسمى التصفيق والرقص" (1). والمقصود بالسماع هنا هو"إستجمام من تعب الوقت، وتنفس لأرباب الأحوال، وإستحضار الأسرار لذوي الشواغل، ومعنى ذلك أنه لا يسمع إلا في حالة الوجد، وهو غالبا ما يكون في مجالس الذكر عند الصوفية"(2). ويقصد بالوجد هنا، الوجد الصوفي، " وهو حالة يشعر فيها المرء بإنقطاع أوصافه البشرية، وبإتحاد نفسه بالوجود الكامل المتعالي، أي بالله" (3) ، لكن ما نلاحظه على هذا التفسير لمعنى الوجد الصوفي يربطه صاحب هذا المرجع بفكرة الاتحاد، التي يرفضها الغزالي خاصة في فكرة المحبة والعشق والأنس.

لكن السؤال الذي يمكن طرحه هو: هل كل سماع تباح ممارسته؟ وبعبارة أخرى:ما هي حدود السماع التي يرسمها التصور الإسلامي الصحيح في نظر الغزالي؟

إن موقف الغزالي من هذا التساؤل يتحدد أولا برده على المتشددين الذي يقرون بتحريم السماع حيث يبين أدلة إباحته ولأجل ذلك يقول:"أعلم أن قول القائل:السماع

حرام، معناه أن الله تعالى يعاقب عليه، وهذا أمر لا يعرف بمجرد العقل، بل بالسمع ومعرفة الشرعيات محصورة في النص أو القياس على المنصوص"(4).

في هذا النص يشرع الغزالي في دحض أدلة القائلين بتحريم السماع، حيث يرفض الحجج العقلية بإعتبارها وسيلة لمعرفة الأمور الشرعية. كما يرى أن السماع لا يمكن تحريمه بالأدلة العقلية، بل يقر بضرورة العودة إلى الأدلة النقلية، التي أشار إليها في النص بالسمع، أي الإستناد إلى كل ما هو منقول من قران وسنة.

ثم يوضح بعد ذلك، ماذا يقصد بالنص و القياس، حيث يقول: "وأعني بالنص ما أظهره –صلى الله عليه وسلم – بقوله أو بفعله، وبالقياس المعنى المفهوم من ألفاظه وأفعاله فإن لم يكن فيه نص، ولم يستقم قياس على منصوص بطل القول بتحريمه، وبقي فعلا لا حرج فيه كسائر المباحات، ولا يدل على تحريم السماع نص ولا قياس" (5).

إن جزم الغزالي بعدم وجود أي دليل ينص على التحريم السماع، سواء أكان نصا أم قياسا لا يدل صراحة على أي سماع تباح ممارسته، ذلك ما يجعلنا نتساءل هنا: هل عدم وجود ما يحرم السماع من نص أو قياس في نظر الغزالي دليل على إباحة كل الممارسات الفنية لسماع من غناء ورقص وشعر، ووجد؟ وهل يتنافى وأحكام الشرع؟

إن الغزالي في موقفه من المتشددين، لا يعتبر من الإباحيين، بدليل رفضه أولا للحجج العقلية التي إعتمدها هؤلاء في تحديد معايير المباح للسماع، وثانيا للبديل الذي يقترحه، حيث يضع حدود المباح من السماع على ضوء تحديد مضمون الدليل سواء كان نصا أم قياسا وفي هذا يقول: "أما القياس فهو أن الغناء إجتمعت فيه معان ينبغي أن يبحث عن أفرادها قم هين مجموعها، فإن فيه سماع صوت طيب موزون مفهوم المعنى محرك للقلب، فالوصف الأعم أنه صوت طيب"(6).

في هذا النص إشارة إلى أحد الممارسات الفنية للسماع والمتمثلة في الغناء، حيث يستدل على حدود إباحته بالقياس بإعتبار أن الغناء يقاس كألفاظ ثم كغنم، لكن متى يكون هذا السماع طيبا ومباحا؟

قبل الإجابة على هذا السؤال، تجدر بنا الإشارة إلى معنى القياس الذي يقصده الغزالي، هل هو القياس المنطقي، أم القياس الفقهي؟

لمعرفة المعنى الذي يقصده (الغزالي) من مصطلح القياس، ينبغي أن نشير إلى المفهوم المنطقي والفقهي له. فمن ناحية الاصطلاح المنطقي، يعرفه (ابن سينا) بقوله: "القياس قول مؤلف من أقوال إذا وضعت لزم عنها بذاتها، لا بالعرض، قول آخر غيرها إضطرارا"(7)، والمقصود من هذا النص أن القياس هو انتقال الفكر من مقدمات إلى نتيجة، تلزم عنها بالضرورة المنطقية. كما يعرفه (الغزالي) بقوله: "القياس قول مؤلف إذا سلم ما أورد فيه من القضايا، لزم عنه لذاته قول آخر اضطرارا"(8).

أما من ناحية الإصطلاح الفقهي، فالقياس هو "إلحاق أمر غير منصوص على حكمه الشرعي بأمر منصوص على حكمه، لإشتراكهما في علة الحكم"، (9). والمراد من مصطلح الإلحاق هو الكشف وإظهار الحكم وليس إثباته وإنشائه. كما يعرفه (الامدي): "أنه عبارة عن الإستواء بين الفرع والأصل في العلة المستنبطة من حكم الأصل" (10).

ويؤكد هذا المفهوم (أبو الحسن البصري) بقوله: "القياس تحصيل حكم الأصل في الفرع لاشتباههما في على الحكم عند المجتهد" (11).

إذا تمعنا بالنظر على ضوء المقارنة بين المفهوم المنطقي – الصوري -، والمفهوم الفقهي للقياس لمعرفة مقصود (الغزالي) منه، نجد أنهما يختلفان في مضمون المقدمات التي ينطلق منها كل مفهوم، حيث ينطلق الأول من مقدمات عقلية، بينما ينطلق الثاني من نصوص نقلية، مستمدة من القران والسنة. لكنهما يلتقيان في كونهما حركتان فكريتان تعتمدان على اجتهاد عقلي يتطلب قوة الإدراك والتبصر، ومعرفة أصول الدين، للوصول إلى استنتاج واستنباط قضايا توظف كأحكام فقهية أو منطقية غايتها مناصرة الشرع بالعقل. وفي هذا المجال يقول ابن رشد: "الإستنباط، وهو القياس، فالتعبد به جائز في العقل وواجب في الشرع، والذي يدل على أنه أصل من أصول الشرع الكتاب والسنة وإجماع الأمة" (12).

وما يمكن إستنتاجه مما سبق عرضه، عدم رفض الغزالي للقياس الأرسطي، بل وإعتماده كطريقة للاستدلال، ومن جهة أخرى دحضه لأدلة ومواقف المتشددين من أهل السنة والمتصوفة لرفضهم وإنكارهم لهذا النوع من الإستدلال. وهذا ما جعله بوضح على ضوء فلسفته الجمالية وتجربته الصوفية حدود السماع المباح، ولذلك متى يكون السماع مباحا أو طيبا؟

يكون السماع طيبا في نظر الغزالي إذا كان موزونا، ومفهوم المعنى كالأشعار مثلا، ذلك ما جعله يوجب النظر إلى الغناء كألفاظ ثم كنغم أو صوت، بهدف التمييز بين الصوت الموزون والمفهوم عن غيره من أصوات الجماد والحيوان عن صوت الإنسان. لكن هل كل صوت موزون ومفهوم مباح سماعه شرعا في الغزالي؟

يجيب عن هذا السؤال بقوله: "...أما سماع الصوت الطيب من حيث أنه طيب فلا ينبغي أن يحرم بل ما هو حلال بالنص والقياس" (13). إذا فما هي الأدلة التي اعتمادها الغزالي في القياس أو النص لإباحة هذا السماع؟

يقول في هذا الشأن: "...أما القياس فهو أنه يرجع إلى تلذذ حاسة السمع بإدراك ما هو مخصوص به، و للإنسان عقل وخمس حواس، ولكل حاسة إدراك وفي مدركات تلك الحاسة ما يستلذ"(14)، في هذا النص إشارة من الغزالي إلى الأساس الذي إعتمده في القياس، والمتمثل في الفطرة الإنسانية، والمتجسد في الحواس والعقل، بإعتبارهما أداتين أوليتين لأي ذوق جمالي، لكن هل معنى ذلك، أن كل ذوق جمالي تباح ممارسته أو سماعه هو ذلك الصادر فقط عن إدراك حسي أو عقلي؟ أم أنه يتجاوزه إلى ما هو أسمى من ذلك، وهو الجمال المطلق؟

على ضوء تجربة الغزالي الصوفية يتبين أنه يرفض الجمال المرتبط بالمدركات الحسية فقط، باعتباره لا يعرفنا بحقيقة الجمال وغايته، وهذا ما سنلاحظه في موقفه من المحاكاة حول المحبة أو العشق عند المتصوفة، وحول فكرة المحاكاة مجال للقرابة بين أفلاطون والغزالي على ضوء المنهج الجدلي الأفلاطوني، وكذا بينه وبين الفارابي، وهذا ما سيلي عرضه خاصة حول فكرة العشق أو الحب الصوفي.

لكن ذلك لا يعني رفض الغزالي للجمال الحسي، بل هو وسيلة لإدراك الجمال المعنوي، أو منطلق له، لكن يرفض أن الجمال على المدركات الحسية فقط، ذلك ما يقود في إلى كيفية بناء الصورة الثانية الجمال والمتمثلة في الجمال المعنوي، ذلك ما سنعرضه في العنصر الثاني.

3.الجمال المعنوي

إذا كان الجمال الحسي بمفرده لا يعرفنا بالجمال الحقيقي في نظر الغزالي، فهل الجمال المعنوي بإمكانه أن يوصلنا إلى إدراك طبيعة الجمال الحقيقي، ومنه إلى معرفة خصائص الجمال المطلق؟

هذا ما حاول الغزالي تحديده في (باب المحبة والشوق والأنس والرضا) في كتاب (إحياء علوم الدين)، حيث يعرض نظرته الميتافيزيقية للجمال، والتي تعكس تجربته الصوفية في تعامله خاصة مع فكرتي المحبة العشق، بهدف تبيان أبعادهما الفلسفية، وحدودهما الشرعية، حيث نستخلص جملة من القضايا الفلسفية، منها رده على منكري فكرة العشق لله، بحجة أنها لم ترد في المصطلحات الشريعة وليس لها أصل فيها وكذا ارتباط العشق بالمعاني الحسية، ومنه فالجمال المبني على فكرة العشق يكون في الصور المحسوسة، وفي الأفعال الإنسانية .

وهذا الموقف تجسد فيما بعد عند أحد تلامذة الغزالي وهو (إبن العربي) في تجربته الجمالية الصوفية، حيث " وقف إبن العربي من عنصر صوفي في الحياة الروحية عندهم، موقفا صارما، وأنكره إنكارا تاما وقاطعا، ولم يسلم شيخه الغزالي من هذا الموقف، ألا وهو موقفه من العشق"(15).

لكن الغزالي بنى فكرة العشق على أساس المحبة، حيث يتساءل عن مفهومها بقوله: "كيف يتصور العشق في حق الله تعالى حتى يكون السماع محركا له؟" (16).

يجيب عن هذا التساؤل، موضحا كيف تكون المحبة وسيلة للوصول الى محاكاة الجمال المطلق، بفكرة العشق له من خلال قوله: " فأعلم أن من عرف الله أحبه لا محالة، ومن تأكدت معرفته تأكدت محبته بقدر معرفته، والمحبة إذا تأكدت سميت عشقا، فلا معنى للعشق إلا محبة مؤكدة مفرطة "(17).

في هذا النص إشارة إلى المعرفة كشرط لهذا الإدراك الصوفي لفكرة العشق الإلهي، لكن المعرفة كطريقة للوصول إلى محبة الله تختلف بحسب درجة الإدراك، حيث يبين الإمام الغزالي أن الإدراك هذا الجمال يكون عن طريق الحواس إدا إرتبط بجمال الصور الحسية والظاهرية كجمال الألوان والمناظر الطبيعية الخلابة، ويكون عن طريق العقل والقلب إذا ارتبط بجمال الصور الباطنية كجمال المعاني كالجلال والعظمة وجمال الأخلاق المحمودة، وهذا الأخير أعظم وأفضل من الأول، ولأجل ذلك يقول : "ولكن الجمال إن كان يناسب الخلقة وصفاء اللون أدرك بحاسة البصر، وإن كان الجمال بالجلال والعظمة وعلو

الرتبة وحسن الصفات والأخلاق، إلى غير ذلك من الصفات الباطنة أدرك بحاسة القلب"(18).

ومن القضايا التي نستنتجها من هذا النص أيضا، أن هذا الجمال المتمثل في محبة الله وعشقه بإعتباره نوع من الإشراق عند الصوفية، لا يناله أو يحاكيه إلا أهل المكاشفة أو الحضرة الإلهية على حد التعبير الغزالي، حيث يقول:" أن جمال الحضرة الإلهية في غاية الإشراق و الاستنارة "(19).

وحول فكرة المحاماة نجد أن هناك " لونا من ألوان التشابه بين الفلسفة الغزالي الجمالية، وفلسفة أفلاطون، الذي يعتبر جمال المحسوسات ظلا محاكيا للجمال المطلق، وهو مثال الجمال "(20).

وما يوضح هذا التقارب لو طبقنا المنهج الجدلي الأفلاطوني على المنهج الذي أعتمده الغزالي في فكره الجمالي، وذلك في تدرجه من الجمال الحسي إلى مثاله، وهو الجمال المطلق، وفي هذا يقول: " ولكن الجمال إن كان يناسب الخلقة وصفاء اللون أدرك بحاسة البصر، وإن كان الجمال بالجلال والعظمة وعلو الرتبة وحسن الصفات والأخلاق، إلى غير ذلك من الصفات الباطنة أدرك بحاسة القلب"(21).

بدأ الغزالي بالجمال الحسي الظاهر، لينتقل إلى جمال النفس أو جمال الأخلاق وهو الجمال المعنوي، ليصل إلى الجمال المطلق، وهو أصل كل جمال وجلال، وهو الذات الإلهية. وما يبرر هذه الفكرة الأخيرة قوله: " لا خير ولا جمال ولا محبوب في العالم إلا وهو حسنة من حسناته، وأثر من آثار كرمه، وغرفة من بحر جوده"(22). ولما كان الجمال المطلق هو أصل كل جمال في الكون فإن نظرة الإسلام للجمال قائمة على علاقة الإنسان بخالقه أو علاقة النسبي بالمطلق، وهذا ما قاد الغزالي إلى اعتبار الجمال النسبي هو محاكاة للجمال المطلق. لكن ماذا يحاكي ؟ هل يحاكي صور الجمال الحسية؟ أم أنه يتعداها إلى إدراك معاني الجمال الباطني ليصل إلى معرفة الجمال المطلق؟

إستهل الغزالي تصوره لفكرة المحاكاة بنقده للذين تقتصر محاكاتهم على الجمال الحسي، بحجة أن هذا الأخير لا يطلعنا بحقيقة الجمال خاصة الجمال المعنوي حيث يقول: "أعلم أن المحبوس في مضيق الخيالات والمحسوسات، ربما يظن أنه لا معنى للحسن والجمال وإلا تناسب الخلقة والشكل، وحسن اللون، فيظن أن ما ليس مبصرا ولا متخيلا

ولا متشكلا ولا لونا مقدرا، فلا يتصور حسنه، وإذا لم يتصور حسنه لم يكن في إدراكه لذة، فلم يكن محبوبا "(23).

إن إنكار الغزالي للذين يقيدون أنفسهم بالجمال الحسي فقط، بإعتبارهم لا يدركون الجمال المعنوي والجمال المطلق. حيث يعتبر أن الجمال ليس مقتصرا على المحسوسات التي تدرك بحاسة البصر، وهذه الأخيرة ليست معيارا كافيا للمعرفة الحقيقية للجمال، وفي هذا يقول: " فإن الحسن ليس مقصورا على مدركات البصر، ولا على تناسب الخلقة وإمتزاج البياض بالحمرة" (24).

كما يؤكد أيضا تلك الفكرة الجمالية بقوله: " فأعلم أن الجمال موجود في غير المحسوسات، إذ يقال: هذا خلق حسن، وهذا علم حسن، وهذه سيرة حسنة، وهذه أخلاق جميلة، وإنما الأخلاق الجميلة يراد بها العلم والعقل والعفة والشجاعة والتقوى والكرم والمروءة وسائر خلال الخير"(25).

لكن ما هو معيار الغزالي في إدراك هذه الصور الجميلة؟

يجيب بقوله: "وشيء من هذه الصفات لا يدرك بالحواس الخمس، بل يدرك بنور البصيرة الباطنة "(26)، كما يؤكد ذلك بقوله: " وهذه أمور جميلة لا يدرك جمالها إلا بنور البصيرة، فأما الحواس فقاصرة عنها"(27). لكن هل هذا النوع من الإدراك الجمالي – نور البصيرة – ممكن لأي إنسان ؟

إن الإجابة عن هذا التساؤل، هي التي تعكس لنا حقيقة التجربة الصوفية في فلسفة الجمال عند الغزالي حول فكرتي السماع والمحبة، ويستدل على هذا الإدراك الجمالي بمثال من سيرة الصحابة رضوان الله عليهم، حيث يقول: " وكذلك من يحب أبا بكر رضي الله عنه ويفضله عن غيره، أو يحب عليا رضي الله تعالى عنه ويفضله ويتعصب له، فلا يحبهم إلا لاستحسان صورهم الباطنة من العلم والدين والتقوى والشجاعة والكرم وغيره "(28).

وما يمكن الوقوف عنده أيضا في فكر الغزالي حول الجمال، إشارته لفكرة الجمال في ذاته ،ونستشف ذلك من خلال قوله: "فإن كل جمال محبوب عند مدرك الجمال وذلك لعين الجمال، لأن إدراك الجمال فيه وذلك لعين الجمال، لأن إدراك الجمال فيه عين اللذة، واللذة محبوبة لذاتها لا غيرها "(29).

هذه الفكرة أشار إليها كل من أفلاطون، والفارابي، في إعتبارهما للفن محاكاة من أجل المحاكاة، أو الفن لذاته، حيث أشار أفلاطون لذلك في نظريته حول المحاكاة،والفارابي في نظريته حول الشعر، لكن الغزالي تجاوز هذا التصور المثالي للجمال ، بتصور حدده الشرع الإسلامي، والمتل في إعتبار كل أعمال المسلم خالصة لله بدليل قوله تعالى: (قُلْ إِنَّ صَلاتِيوَنُسُكِيوَمَحْيَايَوَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ العَالَمِينَ) (30). ولذلك جعل الغزالي المستحق للمحبة هو الله وحده، حيث يقول: " فلا محبوب بالحقيقة عند ذوي البصائر إلا الله تعالى، ولا مستحق للمحبة سواه"(31).

وما يميز أيضا هذه الفكرة الجمالية عند الغزالي، تحديده للغاية من غرضها، والمتمثلة في تبيان مراتب الجمال، كإشارته لمراتب السماع، ثم توضيح أهل هذا النوع من الإدراك للجمال الحقيقي أو الجمال المطلق، هذا الأخير هو الذي يحدد المرحلة التي ينتهي فيها منهجه الجدلي الصاعد، ولأجل ذلك يقول:" فإن الجميل محبوب، والجميل المطلق هو الواحد الذي لا ند له". (32).

وتعود الأبعاد الجمالية لفكرة المحبة في فلفة الغزالي إلى خمسة، أولاها ميل الإنسان الطبيعي إلى حب الذات وبقائها، وكراهية الموت والفناء، حيث يقول: "فأما السبب الأول:هو حب الإنسان نفسه وبقاءه وكماله ودوام وجوده، وبغضه لهلاكه وعدمه ونقصانه وقواطع كماله فهذه جبلة كل حي"(33).

وثانيها ميل الإنسان إلى الإحسان بدليل قوله: " وأما السبب الثاني: وهو حبه من أحسن عليه فواساه بماله ولاطفه بكلامه وأمده بمعونته وأنتدب لنصرته "(34). وأما البعد الجمالي الثالث لفكرة المحبة، مشتق من غاية الإحسان باعتباره غاية لذاته، لا لشيء غيره، لان المحسن الحقيقي هو الله، وهذا يؤكده قوله: "فهذا حب المحسن من حيث أنه محسن فقط، لا من حيث أنه محسن إليك، وهذا أيضا يقتضي حب الله تعالى "(35).

كمايعتبر الغزالي أن حب الإحسان خارج هذه الغاية يعد جهلا، حيث يقول :" فإنه خالق الحسن وخالق المحسن، وخالق الإحسان، وخالق أسباب الإحسان، فالحب بهذه العلة لغيره أيضا جهل محض، ومن عرف ذلك لم يحب بهذه العلة إلا الله تعالى "(36).

لكن هل حب الإحسان باعتباره دافعا إلى إدراك الجمال عند الغزالي، هو إدراك لذات الحسن؟ أم إدراك لحسن الصور أو الصفات الدالة على الحسن؟

يجيب الغزالي على هذا التساؤل من خلال تبيان السبب أو البعد الجمالي الرابع لفكرة المحبة، والمتمثل في الغاية من حب الجمال، ومراتبه، ووسائل إدراكه، حيث يقول: " وأما السبب الرابع: وهو حب كل جميل لذات الجمال لا لحظ ينال من وراء إدراك الجمال "(37).

ويميز الغزالي في هذا الإدراك الجمالي بين صورتين للجمال، جمال ظاهري، وباطني، وفي ذلك يقول : " وأن الجمال ينقسم إلى جمال الصورة الظاهرة المدركة بعين الراس، وإلى جمال الصورة الباطنة المدركة بعين القلب ونور البصيرة "(38).

في هذا النص إشارة إلى وسيلة إدراك صورتي الجمال (الباطني والظاهري)، وذلك بهدف تحديد من هم أهلا لإدراك الجمال الباطني بإعتباره الحمال الحقيقي الموصل إلى محاكاة الجمال المطلق، ولذا يقول الغزالي:" والأول يدركه الصبيانو البهائم، والثاني يختص بدركه أرباب القلوب ولا يشاركهم فيه من لا يعلم إلا ظاهرا من الحياة الدنيا "(39).

والذين يخصهم بالذكر الغزالي هنا، هم أرباب القلوب أو أهل المكاشفة، وهو الخاصة من المتصوفة والعارفين لأمور الدين، وذلك لقدرتهم على بلوغ محاكاة الجمال المطلق، وحول هذه الفكرة- المحاكاة- يحدد البعد الجمالي الخامس لفكرة المحبة من خلال مصطلحي المناسبة والمشاكلة، حيث يقول:" وأما السبب الخامس للحب فهو المناسبة والمشاكلة، لأن الشبه الشيء منجذب إليه والشكل إلى الشكل أميل"(40).

" فالمشاكلة أو المناسبة من الأسباب التي تدعو الإنسان إلى حب الله وعشقه، وذلك أن الكائن البشري فيما يذهب إليه الغزالي ، ينطوي على مناسبة بينه وبين الله، وعلى مشاكلة بما فيه من روح"(41). ولما كان الجمال يدرك في صورتين (باطني أو ظاهري) فإن المناسبة قد تكون في معنى ظاهري أو في معنى باطني، وحول هذا المعنى الأخير يقيم الغزالي فكرة المناسبة الحقيقية بين الله والإنسان، والتي تقود إلى حب الله وعشقه، وفي ذلك يقول "وهذا السبب أيضا يقتضي حب الله تعالى لمناسبة باطنة لا ترجع إلى المشابهة في الصور والأشكال بل إلى معان باطنة"(42). وإستدل على هذه المناسبة بعدة نصوص نقلية من القران والسنة، كقوله تعالى: (فَإِذَا سَوَّيْتُهُوَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي) (43). وكذلك قوله تعالى: (إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الأَرْضِ) (44) ، كما يؤكد ذلك قول الرسول صلى الله عليه وسلم: " خلق الله ادم على صورته" (45) ، ولعل الغاية من هذا الإستدلال النقلي، هي تبيان الغزالي قصور من يطنوا أن المناسبة تقف فقط عند الصورة الظاهرة، والمدركة بالحواس،

فقادهم ذلك إلى التشبيه التجسيم والتصوير، وهذا ما دفعه إلى عدم الخوض في هذه المعاني والتوسع فيها، والتوقف عند هذا الحد، حيث يقول :" وهذا موضع يجب قبض عنان العلم فيه، فقد تحزب الناس فيه إلى قاصرين مالوا إلى التشبيه الظاهر، وإلى غالين مسرفين جاوزوا حد المناسبة إلى الإتحاد وقالوا بالحلول "(46).

وما يمكن إستنتاجه مما سبق أن تخوف الغزالي والحذر من التمادي في تحليل فكرة المناسبة بأدق معانيها، قد يعزى إلى اعتراضات الفقهاء والمتكلمين من جهة، بحجة تنزه الله وتعاليه عن صفات البشر، بدليل قوله تعالى: (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ) (47)، ومن جهة أخرى قد يجعل بناء المناسبة بمعنى خفي أو باطني بين الله والإنسان، أمرا قد يقود إلى نوع من الغموض والتناقض عند العوام خاصة، حتى لا ينعكس ذلك سلبا على عقيدتهم.

ولأجل ذلك لم يتعمق الغزالي بالتحليل حول هذه الفكرة الجمالية، وبذلك أمسك عن النفاذ إلى معانيها بالتفصيل، وبذلك يخلص إلى حقيقة المحبة كفكرة جمالية، بإعتبارهاالنظرة المعتدلة التي لا تتنافى التصور الإسلامي القائم على أساس التوحيد، والذي ينتج إدراك الكمال في حب الله عند الصوفية، وهو عكس الحب القائم على الشرك بالله، والذي يقود إلى النقصان في الحب، وفي قول الغزالي:" ثم كل من يحب الخلق بسبب من هذه الأسباب يتصور أن يحب غيره لمشاركته إياه في السبب، والشركة نقصان في الحب وغض من كماله "(48).

بينما حين يكون الحب خالصا لله وحده، فهو فرصة لإدراك معاني الكمال والجمال والجلال، ولذلك يقول: "إلا لله تعالى فإنه موصوف بهذه الصفات التي هي نهاية الجلال والكمال، ولا شريك له في ذلك وجودا، ولا يتصور أن يكون ذلك إمكانا. فلا جرم أن لا يكون في حبه شركة فلا يتطرق النقصان إلى حبه كما لا تتطرق الشركة إلى صفاته "(49).

وحول فكرة المناسبة مجال للمقارنة بين الغزالي وأفلاطون من جهة، وبينه والفارابي من جهة أخرى، حيث أشار أفلاطون لها بفكرة المحاكاة في فلسفته في الحب، خاصة في كتابه (المأدبة)، حيث يرى أنه " لا يمكن أن ينشأ – الحب – إلا بين الشبيه والشبيه، سواء كان ذلك في الحب الحقيقي، وهو ما ينشأ عند المناسبة بين المحب والمحبوب الفاضلين، أو في الحب الدنيء، وهو ما ينشأ بين المحب والمحبوب الفاسدين" (50).

لكن هل هذا التقارب بين الفكرتين الجماليتين عندهما، دلالة على تقليد الغزالي لأفلاطون؟

إن إطلاع الغزالي على التراث اليونان، خاصة فلسفة أفلاطون وأرسطو، لم يجعل فلسفته تقليدا لهما، بل تشبعه بالثقافة الإسلامية، ودرايته بأصول الدين، جعله يجدد في هذه الفكرة المبينة على أساس التوحيد بإعتباره مبدأ عاما للدين الإسلامي، والفلسفة الإسلامية، مصدره القران والسنة، بينما محاكاة أفلاطون، من نسج العقل المشبع بالفكر الوثني، الذي يعتقد بتعدد الآلهة.

وإذا كان أفلاطون يلتقي مع الغزالي أيضا في إعتبار طبيعة الجمال و الخير واحدة، فإن أفلاطون يجعل الجمال صفة في العقل، يستمد حقيقته من المثل، بينما الغزالي يعتبر الموجودات تستمد جمالها من صفات الله، وتتشوق إلى حب جماله وكماله، لكن عند هذه الفكرة يتميز عن باقي الصوفية في رفضه لقولهم بالإتحاد والحلول كغاية لهذا الشوق الجمالي.

كما أشار أيضا الفارابي لفكرة المناسبة قبل الغزالي في نظرية المحاكاة في الشعر، أو أثناء توضيحه لطبيعة الشعر في كتابه " إحصاء العلوم"،حيث يرسم هذه المناسبة بين الشعر وقارئه، وتتمثل في إعتبار "أن الغاية التي يحققها الشعر، هي أن يوحي لقارئه بوقفة سلوكية يريدها له الشاعر، لا بالقول المباشر، بل برسم صورة يكون بينها وبين السلوك المرتجى علاقة الإشارة الموحية" (51).

لكن يختلف الغزالي عن الفارابي رغم هذا الأخير المتميز للفلسفة اليونانية، وذلك في محاولة تحديد الأبعاد الفلسفة الأصيلة لفكرة المناسبة المستمدة من القران والسنة، بهدف مناصرة الدين والدفاع عنه.

بينما الفارابي حاول أن يعطي فهمه للفلسفة اليونانية، طابعا إسلاميا من خلال محاولة التوفيق بين النقل والعقل. ذلك ما جعل أفكاره الجمالية خطاب لفؤاد وضمير وإحساس المسلم بأسلوب جميل " فجاء أسلوبه مخالفا لأسلوب الفلاسفة التقليديين الذين تتعقد ألفاظهم وتغرب مصطلحاتهم ويذهبون في الإبهام والغموض كل مذهب "(52)، ولعل هذا التميز في الأسلوب يعزى إلى إستخدام الغزالي التراث العقلي والروحي اليوناني من جهة، ومن أبرز الذين إطلع عليهم الغزالي من هذا التراث اليوناني أفلاطون، وأرسطو،

والأفلاطونية المحدثة، وثقافته الدينية من جهة أخرى، كأدوات لمنهجه في الرد على الفرق والفلاسفة ورجال الدين، سواء منهم المغالون في سلطان العقل، أو المتعصبين للدين.

إن ما يمكن إستنتاجه من تصور الجمال عند الغزالي ، أنه حاول أن يجسد قيم الإعتدال في الفكر والسلوك، أثناء التعامل مع قضايا الفكر الجمالي في الفلسفة الإسلامية، كما أنه ربط القيمة الجمالية بالقيمة الأخلاقية، بإعتبار الأخلاق أساس الفكر الإسلامي. ولذلك يمكن إعتبار أفكاره الجمالية محاولة لتأصيل الفكر الجمالي الإسلامي برفضه كل فكرة جمالية تستمد حقيقتها من مصدر خارج أصول الشرع الإسلامي من قران وسنة، حيث رسم حدود الحواس والعقل، ومجالهما في التصور الإسلامي للجمال، وتجلى ذلك في نقده لمن ربطوا الجمال بالمحسوسات فقط، ومن بنوه على أساس عقلي محض، حيث حاول أن يوفق بين هذه الأسس لتحديد المعيار الحقيقي لمفهوم الجمال الذي لا يتنافى وأصول الدين.ذلك ما جعله يرسي دعائم وقواعد التجربة الجمالية الصوفية المستمدة من أصول العقيدة والإسلامية، حيث عمل على رفض بعض أفكار الصوفية كفكرتي الاتحاد والحلول. ولأجل ذلك يعد في نقده للصوفية مفكرا والتصوف (53)، هذا ما جعل مواقفه الجمالية تأتي في صورة أحكام فقهية خاصة في تحديد المباح والمحظور من السماع الصوفي، على ضوء ما ورد من نصوص نقلية مستقاة من القران والسنة. وبالتالي لم يتعرض بالتفاصيل لكل قضايا الجمال، وما ينتج عنها من ممارسات فنية، بل حاول أن يرسم الحدود العامة التي سنها الشرع الإسلامي دفاعا عن الدين في عصر تشبعت فيه الفرق الكلامية، وتعددت فيه الطرق الصوفية، " ولأجل ذلك كان الغزالي يقرب المفاهيم الصوتية السليمة إلى أصول العقائد الدينية، حرصا منه على إبقاء شعائر الدين كما هي، فلا معارضة بين جوهر التصوف والإسلام "(54).

لكن هل كان لهذه التجربة الصوفية لمفهوم الجمال تأثير في الفكر الجمالي الإسلامي بعد الغزالي؟ وهل كان لهذا المفهوم الصوفي للجمال إمتداد في الفكر الإسلامي؟

لقد كان لهذه التجربة الجمالية في ميدان التصوف إمتداد في الفكر الإسلامي بعد الغزالي، حيث أصبحت أفكاره مرجعا للفقهاء والفلاسفة في مختلف القضايا الشرعية والفلسفية، خاصة منها قضايا الجمال وممارسته الفنية، وذلك بإعتماد مؤلفاته كمصادر أو مراجع منها على الأخص كتاب (إحياء علوم الدين).

وبذلكساهم في نشر قيم الإعتدال في الفكر الإسلامي،حيث تواصل هذا التيار الروحي عند بعض فلاسفة الإسلام منهم أبي بكر بن العربي (1076- 1148م)، الذي يتفق مع شيخه في كثير من المسائل الفلسفية. كنقدها لفكرتي الحلول والاتحاد عند بعض الصوفية،" لكن لم تسلم بعض أفكار الغزالي الجمالية من نقد تلميذه، خاصة في إنكاره لفكرة العشق، حيث بين أن هذا الإصطلاح لم يرد في بعض ألفاظ الشريعة، وليس له أصل فيها ، ولا تشهد له شهادة الدين" (55).

خلاصة القول: أنه رغم تميز مفهوم الغزالي للجمال عن سابقيه من الفلاسفة أو معاصريه، وإمتداده بعده، إلا أنه لم تشكل تجربته الصوفية في الجمال علما للجمال، أو نظرية خاصة في فلسفة الجمال، إذا ما قورنت بالفكر الجمالي في الفلسفة الحديثة والمعاصرة الذي أرى قواعد علم الجمال، حيث تميز فلاسفة هذه المرحلة بفلسفة خاصة للجمال، منهم على الأخص بومارتن (1718- 1762م)، وكانط (1724-1804م) وهيغل (1770-1831م). (56).

قائمة المصادر والمراجع :

1. الغزالي ،أبو حامد ،(1983) ، إحياء علوم الدين، (ج2) دار المعرفة، بيروت ،ص268 .
2. الشرقاوي، حسن ، (1987) ، معجم ألفاظ الصوفية ، مؤسسة مختار للنشر والتوزيع ، القاهرة مصر،ص 176 .
3. صليبا، جميل ، (1982) ، المعجم الفلسفي، (ج2) ، دار الكتاب اللبناني، بيروت ، لبنان ، ص556 .
4. المرجع نفسه والصفحة .
5. الغزالي ،أبو حامد ،(1983) ، إحياء علوم الدين، (ج2) دار المعرفة، بيروت ، لبنان ، ص270
6. المصدر نفسه والصفحة .
7. صليبا، جميل ، (1982) ، المعجم الفلسفي، (ج1) ، دار الكتاب اللبناني، بيروت ، لبنان ، ص206 .
8. الغزالي ،أبو حامد ،(1983) ، إحياء علوم الدين، (ج1) دار المعرفة، بيروت ، لبنان ، ص98 .
9. الزحيلي، وهبة ، (1986) ،أصول الفقه الإسلامي، (ج1) ، دار الفكر، الجزائر، ص60 .

10. الآمدي، سيف الدين(1983) ، الإحكام في أصول الأحكام، (ج3) ، دار الكتب العلمية، بيروت ، لبنان ، ص273 .
11. الغزالي ،أبو حامد ،(1983) ، إحياء علوم الدين، (ج2) دار المعرفة، بيروت ، لبنان ، ص270
12. إبنرشد،أبو الوليد ،(دون تاريخ) ،كتاب المقدمات، دار السعادة، مصر ، ص19 .
13. الغزالي ،أبو حامد ،(1983) ، إحياء علوم الدين، (ج2) دار المعرفة، بيروت ، لبنان ، ص270 .
14. المصدر نفسه والصفحة .
15. طالبي،عمار ،(دون تاريخ) آراء أبي بكر بن العربي الكلامية،(ج1) ، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر ،ص218 .
16. الغزالي ،أبو حامد ،(1983) ، إحياء علوم الدين، (ج2) دار المعرفة، بيروت ، لبنان ، ص379 .
17. المصدر نفسه والصفحة .
18. الغزالي،أبو حامد ، (1978) ، معيار العلم في فن المنطق، دار الأندلس، بيروت ، لبنان ، ص311
19. المصدر نفسه والصفحة .
20. طالبي،عمار ،(دون تاريخ) آراء أبي بكر بن العربي الكلامية،(ج1) ، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر ،ص219 .
21. الغزالي ،أبو حامد ،(1983) ، إحياء علوم الدين، (ج2) دار المعرفة، بيروت ، لبنان ، ص279
22. المصدر نفسه والصفحة .
23. المصدر نفسه ، ص395 .
24. المصدر نفسه والصفحة .
25. المصدر نفسه والصفحة .
26. المصدر نفسه والصفحة .
27. المصدر نفسه والصفحة .
28. المصدر نفسه والصفحة .
29. المصدر نفسه والصفحة .

30. سورة الأنعام ، الآية 162 .
31. الغزالي ،أبو حامد ،(1983) ، إحياء علوم الدين، (ج2) دار المعرفة، بيروت ، لبنان ، ص398
32. المصدر نفسه ، ص404 .
33. المصدر نفسه ، ص398 .
34. المصدر نفسه ، ص399 .
35. المصدر نفسه ، ص401 .
36. المصدر نفسه والصفحة .
37. المصدر نفسه والصفحة .
38. المصدر نفسه ، ص399 .
39. المصدر نفسه ، ص305 .
40. المصدر نفسه والصفحة .
41. طالبي،عمار ،(دون تاريخ) آراء أبي بكر بن العربي الكلامية،(ج1) ، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر ،ص233 .
42. الغزالي ،أبو حامد ،(1983) ، إحياء علوم الدين، (ج4) دار المعرفة، بيروت ، لبنان ، ص405 .
43. سورة الحجرات ، الآية 29 .
44. سورة ص ، الآية 26 .
45. البخاري ،أبو عبد الله ،(2001) ، صحيح البخاري، (ج3) ،دار التقوى للتراث ، مصر ، ص176 .
46. الغزالي ،أبو حامد ،(1983) ، إحياء علوم الدين، (ج4) دار المعرفة، بيروت ، لبنان ، ص406 .
47. سورة الشورى ، الآية 11 .
48. الغزالي ،أبو حامد ،(1983) ، إحياء علوم الدين، (ج4) دار المعرفة، بيروت ، لبنان ، ص406
49. المصدر نفسه والصفحة .
50. طالبي،عمار ،(دون تاريخ) آراء أبي بكر بن العربي الكلامية،(ج1) ، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر ،ص224 .

51. نجيب محمود، زكي ، (1981) ، المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، دار الشروق، بيروت ، لبنان ، ص 308 .

52. مرحبا، عبد الرحمن ، (1983) ، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ص 615 .

53. الأعسم، عبد الأمير ، (1981) ، الفيلسوف الغزالي، دار الأندلس، بيروت ، لبنان ، ص146 .

54. المرجع نفسه ، ص103 .

55. طالبي،عمار ،(دون تاريخ) آراء أبي بكر بن العربي الكلامية،(ج1) ، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر ،ص218

56. إ. نوكس، (1985)، النظريات الجمالية ، منشورات بحسون الثقافية، بيروت ، لبنان ، ص13 .